

Душко Трнинић¹

Оригинални научни рад

UDK 930.85:316.7

DOI 10.7251/POL1611055T

КУЛТУРА (НИ)ЈЕ ВАЖНА: КУЛТУРАЛИЗАМ КАО ДОМИНАНТНА САВРЕМЕНА ПАРАДИГМА

CULTURE IS(NOT) IMPORTANT: CULTURALISM AS A DOMINANT
CONTEMPORARY PARADIGM

***Abstract:** Social relations and order are often presented as dependant on the dominant culture and the system of values, drawing its sense from an individual culture. Everything is connected with the specificities of a culture and the value system of the dominant culture. The society, which is not an ethical and homogenous being, is instable and constantly destabilized by internal conflicts. In such an environment, culture is observed as a new ideology, cultural movements' affirmation occurs (insisting on authenticity and non-changeability of one's own culture), cultural fundamentalism (discourse to the existence of unbridgeable cultural obstacles amongst different cultures) and communalism (closure into ethnical forms of identity and advocating for mono-ethnic space). Culturologists observe culture as organic and closed units, which cannot be changed, abandoned or rejected. The text puts a special emphasis onto the main representative of the cultural theory of Samuel Huntington and its thesis of the clash of civilizations, on the occasion of twenty years since the publication of the book under the same title.*

***Key words:** culture, civilization, religion, Islam, identity, modernization, education.*

***Анстракт:** Друштвени односи и уређење врло често се представљају као зависни од доминантне културе и система вредности који црпи свој смисао из појединачне културе. Све је повезано са посебностима културе и вредносним системом доминантне културе. Друштво које није етнички и културно хомогено биће нестабилно и стално*

¹ Аутор је доцент на Факултету политичких наука Универзитета у Бањој Луци. Контакт са аутором: d.trninic@fpnbl.org

дестабилизовано унутрашњим сукобима. У таквом окружењу, када се култура посматра као нова идеологија, долази до афирмације културалистичких покрета (инсистирање на аутентичности и непромјењивости властите културе), културног фундаментализма (дискурс о постојању непремостивих културних препрека међу различитим културама) и комунализма (затвореност у етничке облике идентитета и залагање за моноетнички простор). Културалисти посматрају културе као органске и затворене цјелине које не могу да се промијене, напусте или одбаце. У тексту се посебан нагласак ставља на главног заступника културалистичке теорије Самјуела Хантингтона и на његову тезу о сукобу цивилизација, а поводом двадесетогодишњице од објављивања истоимене књиге.

Кључне ријечи: култура, цивилизација, религија, ислам, идентитет, модернизација, образовање.

Заступници теорије о културној диференцијацији сматрају како су културе посебне, хомогене и монолитне цјелине на које глобализација и слични процеси глобалне стандардизације и универзализације немају значајнијег, готово никаквог, утицаја. Не може се говорити о универзализацији и истости културе и култура, већ оне постају главним узроком и средством разлика које неријетко воде у конфликте и сукобе.

Културну посебност и засебност Џорџ Рицер (George Ritzer) објашњава користећи се метафором билијарског стола (свијета) на којем се различите кугле, односно културе, међусобно додирују и сударају. Према теоретичарима културне диференцијације, који се означавају и као „теоретичари хаоса“ (Sadowski, 1998), „културе су затворене не само за глобализацију, већ и за утицај других култура“ (Рицер, 2012: 402).

Стога не чуди што је одредница *културни ратови* (cultural wars) постала доминантна у научном и теоријском дискурсу, и то из више разлога. Прије свега, почетком 21. вијека долази до тзв. културног заокрета (cultural turn), у основи којег се друштвена, социјална, политичка и економска питања преводе у језик културе; појава тероризма и све учесталијих напада разних милитантних групација све више се веже за културу и религију; затим, повећањем броја миграната и просторних покрета становништва појачава се везаност за културни идентитет и презентацију културних различитости; медији и медијске слике из различитих дијелова свијета јачају свијест и колективну

имагинацију о културним посебностима и аутентичности властите културе.

Захваљујући медијским сликама и миграцијама (покретима становништва), мијења се представа о аутентичности властите културе и појачавају се представе о *нама* и *њима*. Страх од губитка властитог етничког, културног и религијског идентитета, угроженост због кретања и мијешања различитих етничких група, постају доминантна осјећања која неријетко узрокују насиље мотивисано културним разликама. Томе свакако доприносе популистички теоретичари, као и политичке структуре које прихватају њихов апокалиптички дискурс, у којем говоре о несводивости културних разлика и шире панику и „страх од малих бројева“ (Ападурај). „Та врста неизвесности тесно је повезана с чињеницом да данас постоје стотине хиљада етничких група и да њихова кретања, мешања, културни стилови и медијско представљање побуђују дубоке сумње у погледу на то ко припада 'нама' а ко 'њима'“ (Ападурај, 2008: 15).

СУДАР И(ЛИ) СУСПРЕТ КУЛТУРА

Умножавање транснационалних форми и односа, удаљавање од политичког/ националног суверенитета, губитак економског суверенитета који измиче свакој контроли националних држава постају „главни терен на којем се и даље могу развијати фантазије о чистоћи, аутентичности, границама и безбедности“ (Ападурај, 2008: 33).

Међу најутицајније и најконтроверзније представнике „теорије глобалног хаоса“ и културне фрагментације убраја се амерички политиколог Самјуел Хантингтон (Samuel Huntington), са својом парадигмом о сукобу цивилизација (*clash of civilization*), изнесеном у истоименој књизи². Поред Хантингтона, у теоретичаре глобалног хаоса можемо уврстити Роберта Д. Каплана (Robert D. Kaplan) који говори о „доласку анархије“ (*The Coming Anarchy*), Бенџамина Бербера (Benjamin Barber) и његову идеју о глобалном сукобу двије ретроградне идеје, Цихада, са једне, и МекСвијета, са друге стране

² Овдје треба напоменути да Хантингтон о својим промишљањима не говори као о теорији, већ парадигми. Тумачећи парадигму ослањањем на књигу *Struktura znanstvenih revolucija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2002) Томаса Куна (Thomas S. Kuhn), Хантингтон сматра како би његова идеја о сукобу цивилизација требала бити узор и извор за будућа научна и теоријска промишљања. Срећом, то се није показало тачним, јер његова „парадигма“ о сукобу цивилизација има више критичара неголи теоријских сљедбеника.

(Jihad vs. McWorld), као и Бернарда Луиса (Bernard Lewis), који говори о „културама у конфликту“ (cultures in conflict)³.

Њихова основна идеја јесте да послје краја Хладног рата и политичког краја Совјетског Савеза свијет постаје мултиполаран и мултицивилизацијски, а основне разлике више нису економске, политичке или идеолошке природе, већ културолошке у ужем, и цивилизацијске у најширем смислу. Најважније групације, које су прије представљали идеолошки блокови, сада постају цивилизације. Хантингтон је прилично увјерен у своју тврдњу, тако да на једном мјесту узвикује: „Свет ће бити уређен на основу цивилизација или никако“ (Хантингтон, 2000: 174).

За разлику од Норберта Елијаса (Norbert Elias, 1996) који је сматрао да цивилизације обједињавају, уједињују у једну већу цјелину, различите културне идентитете и представљају обрасце (моделе) за материјални и технички напредак, Хантингтон цивилизацију одређује као „највише културно груписање људи и највиши ниво културног идентитета који их разликује од других врста“ (Хантингтон, 2000: 28). Из његове дефиниције види се да он изједначава културу и цивилизацију, јер у најважније структуралне елементе једне цивилизације убраја језик, историју, духовна и филозофска знања, моралне и етичке вриједности, религију, обичаје и институције. На овај начин одређена цивилизација почива на етничким и религијским темељима, јер представља велику културу у простору и времену. „Цивилизације су највеће 'ми' унутар кога се, културно, осећамо као код куће, за разлику од свих других 'њих' тамо негдје“ (Хантингтон, 2000: 46). Енглески историчар и социолог Арнолд Тојнби (Arnold Joseph Toynbee) много раније је говорио о цивилизацијама као колективним креацијама одређеног садржаја и степена (материјалног) развоја. Према њему, културе могу, али нужно и не морају, бити извор цивилизације, то јест посредовати у њеном креирању и стварању. Зато постоје „велике културе“ које су истовремено цивилизације, као и културе које су, једноставно речено – само културе (Тојнби, 1970).

Примјетно је да Хантингтон приликом самог појмовног одређења и дефинисања цивилизације не оставља никакву могућност за међуцивилизацијски сусрет, интеракцију или прожимање, јер инсистира на монолитности цивилизација и чврстој подјели на „нас“ и

³ Видјети више у: Robert D. Kaplan, *The Coming Anarchy: Shattering the Dreams of the Post Cold War* (New York: Random House, 2002); Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World* (New York: Ballantine Books, 1996); Bernard Lewis, *Cultures in Conflict: Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery* (New York: Oxford University Press, 1995).

„њих“. Овдје је Хантингтон много ближи Џејмсу Босвелу (James Boswell), који је 1772. године први, у енглеском језику, употребио појам цивилизација. Цивилизацијом назива оплемењену културу града, док су сви они који живе изван града нецивилизовани, то јест – варвари⁴. У тако заснованом свијету локална политика се темељи на етницитету, а глобална политика темељи на цивилизацији. „Супарништво суперсила замењено је сукобом цивилизација“ (Хантингтон, 2000: 28). За разлику од Тојнбија, који наводи двадесет једну, плус пет „окамењених“ и „фосилних“ цивилизација, Хантингтон (2000) разликује девет најважнијих цивилизација од којих су већина одређене религијским и културолошким критеријумима, док су неке одређене (само) географским положајем: *западна* (претежно хришћанска, то јест католичка и протестантска, а чине је државе Западне Европе, Сјеверна Америка, Аустралија и Нови Зеланд); *латиноамеричка* (католичка и данас све више протестантска, са јасно наглашеном ауторитарном културом); *афричка или супсахарска*⁵; *исламска/ муслиманска* (Блиски исток, Сјеверна Африка и неки дијелови југоисточне Азије, чине је државе у којима је ислам доминантна религија); *кинеска* (конфучијанска, а обухвата Кину, Јужну Кореју и Вијетнам); *хиндуистичка* (Индија); *православна* (руска и грчка, као и неки дијелови Балкана у којима је православље доминантна религија)⁶; *будистичка* (Сри Ланка, Бурма/ Мјанмар, Тајланд, Лаос и Камбоџа, као и представници ламаистичког будизма – Тибет, Монголија и Бутан); *јапанска*.

Узимање вјерске/ религијске разлике за главне карактеристике култура/ цивилизација проблематично је из више разлога. То најбоље показује примјер Индије, која се означава као „хиндуистичка цивилизација“. Наиме, у Индији живи велики број муслимана (око 145 милиона), што је сврстава на друго мјесто, одмах иза Индонезије, земаља са најбројнијом муслиманском популацијом. Индија се дуго означавала како „будистичко краљевство“, јер је на њезиној територији

⁴ О генези појмова *култура* и *цивилизација* у филозофији, антропологији и социологији видјети више у: Young, 2012.

⁵ Хантингтон о афричкој или супсахарској цивилизацији говори као „могућој“ или вјероватној. Много раније Арнолд Тојнби (1970) је примјетио да Африка има веома развијену културу, али да није достигла развојни степен цивилизације. Зато он о „црној Африци“ говори као о „великој култури“.

⁶ Посебно интересантно је да Хантингтон, када говори о појединостима сваке цивилизације, потпуно искључује, то јест не спомиње, православну цивилизацију (уп. Хантингтон, 2000: 48–51).

настала ова религија⁷. Означавати цивилизације једино вјерским/религијским критеријумима не само да је погрешно него је и опасно. На тај начин привилегује се једна наспрам других религија, док се свака друга различитост занемарује, игнорише и одбацује.

Полазећи од идеје цивилизације као монолитне појаве, Хантингтон је убијеђен да су цивилизације непомирљиво супротстављене, што оставља могућност за њихов међусобни сукоб. У том контексту, даје приоритет западној цивилизацији и предлаже њену интеграцију и хомогенизацију, како би се супротставила пријетњама које долазе од незападних цивилизација. Како одбацује могућност стварања универзалне цивилизације, сматра да се сукоб може избјећи ширењем или, боље рећи, наметањем западних вриједности. Као главне западне вриједности, које би се требале проширити на остатак свијета, он наводи: демократију, владавину закона, слободно тржиште, ограничену власт, људска права, индивидуализам, културне и религијске слободе (уп. Хантингтон, 2000: 203–204).

Како је модернизација нужно повезана са позападњачењем, то јест прихватањем вриједности, увјерења и институција са запада, у незападним друштвима се јавља троструки одговор на модернизацију (уп. Хантингтон, 2000: 79–81):

- *одбијање* или *фундаментализам* (потпуно одбацивање модернизације, тако и западних вриједности);
- *реформизам* (прихватање модернизације и техничко-технолошког напретка, али уз афирмацију властитих вриједности);
- *кемализам*⁸ (потпуно прихватање модернизације и западних вриједности, уз деконструисање ранијег идентитета и начина живљења).

Како захтјеви за потпуним одбацивањем или мијењањем властитог идентитета и система вриједности врло често изазивају негативне и насилне реакције, Хантингтон закључује: „Оно што је за Запад универзализам, за остале је империјализам“ (Хантингтон, 2000: 204). Можемо и обрнути његову тврдњу и рећи: Оно што је за већину промовисање културних и религијских посебности и различитости, за Запад је фундаментализам!

⁷ Поред хиндуизма и будизма, Индија је „родно мјесто“ сикизма, који је настао у 15. вијеку. Данас у Индији живи око 10 милиона Сика, или деведесет одсто од укупног броја сљедбеника ове религије. О историји, етничкој, културној и религијској карти Индије може се видјети више у: Sen, 2007.

⁸ Појам се односи на Мустафу Кемала Пашу Ататурка (Mustafa Kemal Paşa Atatürk, 1881–1938), „оца“ и утемељитеља модерне, секуларне, нација-државе Турске.

Насупрот (западном) универзализму, Хантингтон поставља *завичајност* (затворена друштва која су одбацила модернизацију повезану са прихватањем западних вриједности и институција; друштва у којима је култура основ за формирање идентитета) и *религијски ревивализам* (слабљење и губитак традиционалних, социјалних и друштвених веза доводи до кризе идентитета, а одговор на поменуту кризу даје религија). Глобални религијски ревивализам и повратак светог одговор су на „људску перцепцију света као једног места“ (Хантингтон, 2000: 74). Тако и амерички социолог Марк Јургенсмејер (Mark Juergensmeyer) деконструира прихваћени политиколошки дискурс када каже да живимо „нови хладни рат“ (The New Cold War?) у којем религија замјењује идеологију, а религијски и културни национализам долази на мјесто свјетовног и политичког национализма (Juergensmeyer, 1993).

Међуцивилизацијски сукоб, према Хантингтону, одвија се на два нивоа. На *локалном* или *микро нивоу* (као сукоб око неодговарајућих граница, који се одвија на рубовима великих цивилизација или унутар њих, а нарочито због помјерања граница и стварања нових држава). Овакве сукобе најчешће покрећу националне и етничке мањине, које се противе потпуној националној и културној асимилацији. Сукоб на *глобалном* или *макро нивоу* јесте сукоб између најважнијих држава и(ли) различитих цивилизација. То би био сваки сукоб који битно утиче на међународну политику и поредак и мијења их (Хантингтон, 2000). На овакав начин одређени, микросукоби, партикуларни или идентитетски ратови, почињу због културних и религијских разлика (нпр. конфликти између ислама и немуслимана), док би макросукоб био између Запада и остатка свијета, то јест других цивилизација. И сам Хантингтон признаје да је то мало вјероватно.

КУЛТУРАЛИЗАМ (ИЛИ: МОБИЛИЗАЦИЈА ОКО КУЛТУРНИХ РАЗЛИКА)

Послије Хладног рата наступа вријеме глобалних културних ратова или сукоба цивилизација, у којима није битно, као приликом подјеле свијета на идеолошке сфере утицаја, на чијој си страни, већ одговор на основно идентитетско питање – ко смо, заправо, ми⁹. На тај начин,

⁹ *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (New York: Simon & Schuster, 2004) наслов је касније, такође веома контроверзне и оспораване, Хантингтонове књиге, која се бави питањима америчког идентитета.

наспрам идеолошког конфликта, долази културно/ цивилизацијски сукоб.

Међуцивилизацијске и међукултурне пукотине (енг. faultlines), као мјеста гдје се цивилизације и културе не додирују већ супротстављају, Хантингтон наводи као главни разлог прошлих, садашњих и будућих конфликта и сукоба. Ипак, колико год се чинила прихватљива његова полазна претпоставка, треба је обрнути. Наиме, сукоби су се водили, воде се и водиће се, углавном због економских и природних ресурса, политичке и економске власти и превласти, као и због контроле над територијом. Цветан Тодоров (Tzvetan Todorov) добро примјећује: „Не ратују културе и религије, ратују политички ентитети – државне организације и странке“ (Todorov, 2009: 104). У том контексту култура и религија се користе као симболички ресурси јер оправдавају разлоге за сукоб који се води, прије свега, због друштвених, социјалних, класних или политичких разлога. За то можемо навести неколико разлога: различите погледе на политику (институције), вриједности (моралне), религију, културу или, уопштено речено – живот; међусобни сусрети и контакти су интензивнији него икада раније у историји, што резултира видљивошћу разлика, као и страхом од губитка властитог и колективног идентитета; модернизација и глобализација слабе традиционалне (породичне) и социјалне везе, промоција моралног релативизма и либерализација абортуса, развода, хомосексуалности, доводе до појаве конзервативних и фундаменталистичких покрета, најчешће са религијским и културолошким предзнаком; западна ароганција с разлогом производи незападно неповјерење, што је праћено и историјским разлозима, као што су империјализам, колонијализам и слично; као и крут став по коме су цивилизацијске, културне, религијске разлике непромјењиве и супротстављене без икакве могућности међусобне интеракције. Култура јесте важна, али није и најважније подручје људског живота. Поред културе, за људски живот важна су и друга подручја дјеловања: политка (изградња институција, демократизација, владавина закона); економија (привредни напредак, материјална егзистенција) и, коначно, друштво (описмењавање и образовање, ретрадиционализација, солидарност, брига за себе и друге људе)¹⁰.

¹⁰ Заговорници културног детерминизма сматрају како култура омогућава, али може и да кочи, развој и напредак друштва. У зборнику *Култура је важна: Како вриједности уобличавају људски живот* (Culture Matters: How Values Shape Human Progress), који је приредио са Лоренсом Е. Харисоном (Lawrence E. Harrison), Хантингтон упоређује примјер неравномјерног развоја Јужне Кореје и Гане и закључује: „Како се овако изразита разлика у развоју може објаснити? Многи фактори су, несумњиво, имали улогу у томе, али мени се чини да

Увлачење културе у сукобе, али и правдање конфликта културним и религијским разликама, произилази из радикалне и планске политизације културе и религије, као и *преувеличавања* културних и религијских разлика с обзиром на значај који оне имају у формирању националног идентитета и за афирмацију националне заједнице (Врцан, 2003). Политизација културе води у два правца – *вулгаризацију* (поопштавање и популистичко коришћење културне традиције и насљеђа од политичких структура и националних интелектуалаца) и *постицање неслагања, сукоба и насеља* (Kalanj, 2008). У таквим условима, политика и друштвена теорија посежу за популистичким дискурсом, који је: *антимодернистички* (против технолошког напретка, демократизације и секуларизације друштва), *израз интелектуалаца* (који говоре тзв. народним језиком и наступају као посједници или тумачи симболичког капитала и тзв. задњих истина; на тај начин стичу *монопол над дистрибуцијом* културних и националних *производа*¹¹) и *идентитетски* (заговара традиционализам, обичајност, обнову „заједнице“, наступа против мањина – нарочито оних етничких и сексуалних) (Kalanj, 2008).

Фројдовим ријечима речено, долази до „нарцизма малих разлика“, док се сличности занемарују или готово одбацују. „Свака разлика постаје по живот опасним ризиком“ (Enzensberger, 1998: 24), без обзира на то да ли се ради о етничким, тјелесним, сексуалним или родним разликама. Овакву логику можемо примијетити, на примјерима језика и религије, током сукоба на просторима бивше Југославије од 1991. до 1995. године. Почетак рата пратили су захтјеви за језичком реформом, а како би се језик очистио од туђих израза – турцизама, србизама и кроатизама¹². Врхунац рата обиљежило је масовно рушење

објашњење великим делом треба тражити у улози културе. Јужнокорејци су ценили штедњу, улагање, прилежан рад, образовање, организацију и дисциплину. Житељи Гане имали су другачије вредности. Укратко, културе су од значаја“ (Харисон, Хантингтон, 2004: 9–10). У случају Гане и других афричких држава од културе су много битније друге чињенице. Наиме, већина афричких држава била је под колонијалном управом до половине 20. вијека (Гана је прва стекла независност тек 1957. године), што је умногоме онемогућило развој који је праћен изградњом модерних друштвених институција.

¹¹ „За њима смо ишли певајући“, наслов је књиге антрополога Ивана Чоловића (Загреб: Наклада Пелаго, 2011), која на најбољи начин описује популистички дискурс и улогу појединих интелектуалаца и народне/ пучке културе током сукоба у бившој Југославији.

¹² Добар приказ даје хрватска лингвисткиња Сњежана Кордић у својој књизи *Jezik i nacionalizam* (Zagreb: Durieux, 2010). Процјењује се да је у Хрватској уништено око 2,8 милиона књига због језика и писма или етничке и националне припадности аутора. Видјети више у: Ante Lešaja, *Knjigocid – uništavanje knjiga u Hrvatskoj tijekom 90-ih* (Zagreb: Profil/ Srpsko narodno vijeće, 2012).

религијских обиљежја и објеката¹³, чиме се хтјело показати не само физичко него и симболичко заузимање територије. Француска социолошкиња религије Данијел Арви Лежер (Daniele Hervieu-Leger) назваће то „светом ретериторијализацијом“, а Тери Иглтон каже како култура није музика коју слушамо у слушалицама, већ нешто због чега се убијало у Сјеверној Ирској и Босни и Херцеговини (Eagleton, 2002).

Друштвени односи и уређење врло често се представљају као зависни од доминантне културе и система вриједности који црпи свој смисао из појединачне културе. Све је повезано са посебностима културе и вриједносним системом доминантне културе. Друштво које није етнички и културно хомогено биће нестабилно и стално дестабилизано унутрашњим сукобима. У таквом окружењу, када се култура посматра као нова идеологија, долази до афирмације културалистичких покрета који инсистирају на аутентичности и непромјењивости властите културе. Културалисти посматрају културу као органске и затворене цјелине које не могу да се промијене, напусте или одбаце. Десна верзија културализма тзв. етноплурализам¹⁴ инсистира на радикалној раздвојености култура, кроз модел живота једних крај других, а не – једних са другима. Циљ је спријечити културно мијешање или одрицање од неких културних посебности већинске, а у корист мањинске културе¹⁵. Друштвима у којима постоји међукултурно мијешање и прожимање, према заступницима овог мишљења, недостају идентитет, смисао и модели према којима би се оријентисали, такво друштво је нестабилно, а будућност таквог друштва је неизвјесна¹⁶. Није случајно да су овакви захтјеви

¹³ Према подацима вјерских заједница, током рата у Босни и Херцеговини срушено је 614 исламских богомоља, 269 католичких и 125 православних цркава. Уколико се узму гробља и остали објекти које користе вјерске заједнице број је много већи.

¹⁴ Најзначајнији идеолог етноплуралиста је француски филозоф, оснивач покрета *Нова десница* (Nouvelle Droite), Алан де Беноа (Alain de Benoist). О етноплурализму, основним идејама и главним представницима, видјети више у: Рајић, 2005.

¹⁵ Тако једна руска националистичка организација деконструираше рекламу италијанске модне марке Бенетон (United Colors of Benetton), на којој се налазе загрњени људи различитих раса, стављајући свој натпис: „И ово је геноцид!“

¹⁶ Хантингтон закључује како су културна разноликост и мултикултурализам главни разлози за распад Совјетског Савеза и сукобе у бившој Југославији. Иако су и Сједињене Државе културно разноврсно друштво, оне су стабилне и хомогене јер свој национални идентитет темеље на религији (англопротестантизму, тзв. W.A.S.P.). Наводи веома негативан став према атеизму и атеистима, који је у Сједињеним Државама израженији неголи према другим мањинама, прије свега расним и сексуалним (Huntington, 2004). Хантингтон и овдје гријешу јер се ови подаци трабају користити као показатељ религијске присутности у савременој Америци, гдје је разина религиозности много виша него у другим западним друштвима. Конституисање америчког националног идентитета треба посматрати у оквирима грађанске (цивилне) религије (тзв. civil religion).

најгласнији у земљама које имају велики број усељеника. Према етноплуралистима, усељеници морају да одбаце свој ранији културни образац, то јест морају се потпуно асимиловати или напустити земљу усељења.

Постколонијална теорија и имагинолошке студије говоре о конструкцији „других“ као мање вриједних, на основу чега се гради властита слика себе као доминантног, супериорног и ауторитативног. Будући да је други „културно заостао“ легитимише се право за његово освајање, подјармљивање и преваспитавање. Оваква размишљања, која културу претварају у нову политичку идеологију воде културном фундаментализму (дискурс о постојању непремостивих културних препрека међу различитим културама), културном дистанцирању од других (дискурс о несводивости културних разлика), културализму (мобилизација око културних разлика) и комунализму (затвореност у етничке облике идентитета и залагање за моноетнички простор). Тако са једне стране имамо захтјеве *The West Against the Rest!*, док друга страна одговара узвицима *No East, No West – Islam Is the Best!*. На сцени је сукоб – али не цивилизација, већ фундаментализама (Ali, 2008). Јер, добро ће примијетити Акбар С. Ахмед, „фундаментализам рађа фундаментализам“. Њемачки писац Гинтер Грас (Günter Grass) каже како се сукобљава једна не–култура са другом не–културом!

СЛУЧАЈ „ИСЛАМ“

Пошто је религија једно од главних обиљежја цивилизације, према Хантингтоновој замисли, предстоји нам међуцивилизацијски сукоб култура и религија. Он се не задовољава неким милитантним (и терористичким) групацијама које користе религију у нерелигијске сврхе (тако да не говори о нпр. „исламском фундаментализму“ или другим „измима“), него као главну пријетњу Западу супротставља цијели религијски систем – *ислам*¹⁷. Звучи невјероватно, али Хантингтон је експлицитан: „Основни проблем за Запад није исламски фундаментализам. То је ислам, различита цивилизација чији је народ увјерен у супериорност своје културе и који је опсједнут

¹⁷ Новонастали стручњаци за питање исламске религије сложни су у тврдњи да је ислам пријетња цијелом слободном свијету. Није случајно да се овако радикализован однос према исламу јавља крајем осамдесетих година 20. вијека. У времену које се означава као „крај комунизма“, Западу је понестало идеолошких непријатеља. Дневни лист *New York Times* у свом додатку „Week in Review“, од 21. јануара 1996., објавио је чланак под симптоматичним насловом: „Црвена пријетња је нестала, али ево нам Ислама“ (наведено према: Said, 2003: XV). „Комунистички шпијуни“ замјењују се „исламским терористима“ – иронично примјећује Едвард Саид.

инфериорношћу своје моћи“ (Хантингтон, 2000: 240). Инспирацију за ове ставове Хантингтон налази код Бернарда Луиса, од којег и преузима кованицу „сукоб цивилизација“¹⁸, у његовом проблематичном есеју „Коријени муслиманског гњева“ (The Roots of Muslim Rage), објављеном у часопису *The Atlantic Monthly* 1990. године¹⁹. Луис каже: „То је ништа мање него сукоб цивилизација – можда ирационална, али сигурно историјска реакција старог становништва у односу на наше јудео–хришћанско наслеђе, нашу секуларну садашњост и њихову свјетску експанзију. Од пресудне важности је да не дозволимо да будемо испровоцирани и у односу на тога противника [ислам и муслимане] реагујемо подједнако историјски, али и подједнако ирационално“ (Lewis, 1990).

Хантингтон, једнако као и Луис²⁰, намјерно „заборавља“ чињеницу да се ислам као вјера или религија баштини у десетинама невјероватно различитих држава, друштава и култура, са више од милијарду (тачније милијарду и три стотине милиона) сљедбеника. Скривајући се иза кринке теоријског органицизма и есенцијализма, Хантингтон термин „ислам“ користи у чисто идеолошком смислу, а понајмање као ознаку за религију познату као ислам.

Да би оправдао своју тезу о некомпатибилности и предстојећем сукобу ислама и Запада, он даље пише: „Проблем за ислам није ЦИА или Министарство одбране Сједињених Држава. То је Запад, различита цивилизација чији је народ увјерен у универзалност своје културе и вјерује да му његова супериорна, иако опадајућа, моћ намеће обавезу да ту културу прошири широм света. То су основни састојци који хране сукоб између ислама и Запада“ (Хантингтон, 2000: 241).

Анализирајући сукобе у савременом свијету, у којима поред муслимана свакако учествују и друге етничке и религијске групе, Хантингтон износи још једну спорну тезу: „Границе ислама су кржаве, а исти је случај и унутар њихових граница“ (Хантингтон, 2000: 286). Позивајући се на статистичке податке, даје објашњење поменуте тезе, које је на ивици расизма: „Гдје год погледамо дуж граница ислама,

¹⁸ Треба напоменути да су Хантингтон и Луис фразу „сукоб цивилизација“ преузели од Басила Метјуса (Basil Mathews), који ју је употребио у наслову своје књиге *Young Islam On Trek: A Study In The Clash Of Civilizations* из 1926. године.

¹⁹ Графичка опрема часописа у којем је објављен поменути есеј веома је карактеристична. Са насловне стране гледа нас намргођено лице муслимана са полужатореним очима, у којима се рефлектује америчка застава. Постаје јасно у чему су „коријени муслиманског гњева“.

²⁰ Едвард Саид (2003) означаје Луиса „највећим злочинцем оријенталистичке мисли“, а ништа мање оштрији није Антон Читкин (Anton Chaitkin), када за Хантингтона каже да је „фашиста, расиста, империјалиста“, који је инспирацију за своје ставове нашао читајући Хитлеров *Mein Kampf* (наведено према: Рајс, 2005).

муслимани имају проблеме да живе мирољубиво са својим сусједима“ (Хантингтон, 2000: 284)²¹. Хантингтон пристрасно закључује да муслимани имају склоност према диктатури, а не демократији, као и то да немају ни способност да се промијене и прилагоде демократски уређеном друштвеном систему²².

Овдје одмах треба поставити питање о монолитности исламског религијског система и идентитета, као и јединствености исламске цивилизације. Хантингтон и представници органицистичког тумачења ислама сматрају како је ислам један и непромјењив, без обзира на историјски контекст и вријеме у којем постоји ова религија. За своје тврдње износе неколико аргумената: прије свега, сматрају како је од самог настанка ислам био насилна религија, која се ширила мачем и ратом, без уважавања и толерантног односа према другим религијама, штавише, сматрају како основни религијски ауторитет у исламу *Кур'ан* оправдава насиље према неистомишљеницима²³. Један од представника тзв. неопросвјетитељске критике религије, француски филозоф Мишел Онфре (Michel Onfray) каже да се у исламу „убија мачем, унижава јармом, мучи, пали, пљачка и коље много више него што се његује љубав прама ближњима“. „Муслиманска теорија и исламска пракса не блистају милосрђем!“ – закључује Онфре (Онфре, 2006: 211). Са друге стране, представници релативистичког приступа исламу сматрају како о овој религији треба говорити у множини, као и у конкретном историјско-друштвеном контексту. Карен Армстронг је експлицитна: „Ислам никад није био монолитан идентитет“. Зато би било много корисније употребљавати термин *исламизам*²⁴, који је више политички и идеолошки него вјерски/ религијски покрет. Исламизам се религијом (исламом) користи као средством, а циљ му је тотална религизација политике и друштва према начелима ове религије. У

²¹ На граници цинизма је Хантингтонова тврдња како је до поменутог закључка дошао користећи се непристрасним изворима података (видјети више: Хантингтон, 2000: 286).

²² Хантингтонову тврдњу да су веома повољна демографска ситуација и висок ниво природног прираштаја у муслиманским друштвима директно повезани са нестабилношћу и склоношћу насиљу, демантовао је почетком 2012. године покрет тзв. *Аранског прољећа*, који су водили углавном млади у неколико муслиманских земаља (прије свега, Тунису и Египту).

²³ Овај став је споран, једнако као и тврдња да хришћанство, то јест *Нови завјет*, не познаје насиље. Погледати: *Еванђеље по Матеју* (Мт. 10: 34–39); *Еванђеље по Луки* (Лк. 12: 49–53; Лк. 14: 23, 26); или апокрифно *Еванђеље по Томи* (16). У *Старом завјету* видјети: *Књига Изласка* (21, 24, 32: 27–28); *Левитски законик* (26, 7–9); *Књига Бројева* (3: 17–18; 3: 1–18); *Поновљени закони* (3: 1–7; 7: 1–26; 19; 20: 1–19); *Јошуа*; *Прва књига о Самуелу* (15: 2–4); *Езекиел* (5: 5). За упознавање са дијеловима *Кур'ана* који заговарају насиље погледати сљедеће суре и ајете: (Kur'an 2: 191–194; 4: 34; 5: 36; 5: 45; 5: 54; 9: 5; 9: 13; 9: 14; 21: 40; 47: 4).

²⁴ Поред исламизма наводе се и други (алтернативни) појмови како би указали на везу ове религије и њеног активног политичког дјеловања, и то: ревивализам, политички ислам, интегрисам, неотрадиционализам, фундаментализам.

ширем смислу може се говорити о религијском (исламском) фундаментализму, као вјерски мотивисаном политичком активизму.

Ако се узме у обзир историјско искуство (империјализам и колонијализам), разумљиво је зашто сваки говор о промјени друштвено-политичког уређења у исламским друштвима изазива снажан контраефекат. Припадници ове религије повлаче се и затварају унутар свог колективног идентитета, у којем религија, у овом случају ислам, представља главно средство идентификације, хомогенизације, али и отпора модернизацији и глобализацији, које се представљају као вестернизација и американизација. Ислам се јавља као троструки одговор – са једне стране, имамо агресивни и арогантни став западне културе, као јединог вриједног обрасца живљења, који би се требао проширити/ наметнути остатку свијета; док је, са друге стране, ислам одговор на социјалну искљученост, као и немогућност доношења одлука о друштвено-политичком уређењу властитих друштава; и, коначно, истицање религијског идентитета код муслимана јавља се као реакција на незнање и популистичко приказивање ове религије на западу²⁵. Позната теоретичарка религије Карен Армстронг је више него јасна: „Ако желимо избјећи катастрофу, муслимански и западни свијет морају научити не само да толерирају већ и да цијене један другог“ (Armstrong, 2008: 178). Кључ је, дакле, у знању – о *исламу*. И то не „исламу“ као идеолошком појму, него у (у)познавању религије која се зове *ислам*. Али, и у правилном разумијевању процеса модернизације и глобализације, и тешкоћа повезаних са тим процесима.

Главна разлика између западних и исламских друштава није у неприхватању политичких вриједности, прије свега демократије и демократског политичког уређења, већ социјалних и културних вриједности, за које се погрешно сматра да су тековина само западних друштава, као што су равноправност полова, сексуална либерализација, секуларизација и ретрадиционализација. Зато је *Ерос* оно што раздваја исламска друштва од западних, а не, како се обично мисли, *Демос* (Inglehart/ Norris, 2007).

Како не постоји хомогена и јединствена исламска цивилизација, исто тако не можемо говорити о истости и повезаности западне цивилизације. Мајк Линд (Michael Lind, 2001) пита се о којим

²⁵ Посебно радикалан и опасан јесте новији тренд у теорији и публицистици, изражен кроз дискурс тзв. „исламског фашизма“, што се огледа кроз изједначавање ове религије и њемачког нацизма. Погледати сљедеће књиге: Мишел Онфре, *Атеолошка расправа: Физика метафизике* (Београд: Рад, 2006); Oriana Fallaci, *The Rage and the Pride* (New York: Rizzoli, 2002); Ayaan Hirsi Ali, *Nomad: From Islam to America: A Personal Journey Through the Clash of Civilizations* (New York: Free Press, 2010).

вриједностима говоримо и које се то цивилизације сукобљавају. У чему је разлика између исламског фундаментализма са једне, нове хришћанске деснице у Сједињеним Државама или клеро-националистичких покрета код нас, са друге стране. Зар сви они заједно немају исте идеје: противмодерност, супротстављање секуларизацији и просвјетитељским вриједностима, антиекуменизам, борбу против неистомишљеника, абортуса, родне равноправности, хомосексуалаца, развода бракова, порнографије и слично. Према Линду, не постоји никакав сукоб између исламске и западне цивилизације, већ конфликт религијских (натприродних) и хуманистичких (секуларних) вриједности унутар обје цивилизација. Прве се темеље на религијским идејама, учењима и праксама, док друге баштине идеје просвјетитељства, рационализма и хуманизма (Lind, 2001).

И у западним друштвима постоје велике разлике око неких културних, вјерских и моралних вриједности, као и перцепције и улоге религије у друштву и политици. Улога религије у друштву, као и однос према полним и родним разликама, абортусу, разводу брака, истополним заједницама, нису исте у католичкој Италији, протестантској Скандинавији, хришћанској Америци, лаичкој Француској или секуларној Турској. У зависности од културног обрасца и модела доминантне културе, нека су друштва мање, а нека више традиционална. То свакако не значи да би своје вриједности требали фаворизовати, наметати или „продавати“ другима. У овом контексту, треба поменути Ајзенштатов (Shmuel N. Eisenstadt, 2002) концепт *вишеструке* (боље рећи – вишестране) *модерности* (Multiple Modernities), која није једнозначан процес, него се приказује на разне начине у различитим друштвеним срединама. То даље значи да прихватање модернизацијских процеса и степен модерности неког друштва зависе од положаја, структуре, уређења и унутрашње организације датог друштва. Овакав приступ модернизацији битно се супротставља претпоставци по којој би један концепт модернизације (у овом случају – западноевропске и америчке) требао владати у цијелом свијету.

Инглехарт и Норисова (2007) добро примјећују како је главно питање индустријализација и економски развој, јер је у сиромашним земљама јачи традиционализам него у богатима. На тај начин се враћамо у поље теорија модернизације, које су инсистирале на социјалним вриједностима, за разлику од Хантингтона и „теоретичара глобалног хаоса“, који говоре једино о политичким и економским

вриједностима²⁶. Није искључено да ће и исламска друштва, са порастом просперитета, извршити дубљу трансформацију својих културних и традиционалних вриједности²⁷. Уважавање полне и родне једнакости, као и толерисање развода и хомосексуалности, нису тековине само западне цивилизације. Либерализација сексуалних слобода и на Западу настаје релативно касно, прије свега као резултат индустријског напретка и културолошких промјена узрокованих тим развојем и напретком.

Два су основна обиљежја културе – плуралност и варијабилност (промјењивост) (Todorov, 2009). Не постоји један културни идентитет, већ више њих, који се, у зависности од друштвеног контекста, међусобно преклапају и подударaju. „Сваки појединац је вишекултуран, културе нису монолитни отоци, већ међусобно помијешани наноси“ (Todorov, 2009: 65).

Едвард Саид (Edward W. Said) даје предност знању и образовању које треба довести до „демистификације свих културних конструката“. Посебну улогу, према њему, има универзитет, као „утопијски простор“ у којем се развија и његује критички и полемички дух око битних питања за функционисање друштва. Али и критички јавни интелектуалац који има широко опште знање и ауторитет, а не само професионалну стручност (Саид, 2002). Овакав тип интелектуалца критички је наклоњен друштвено-политичкој средини у којој живи. Потребна нам је културна политика која се бори против есенцијалистичког и органицистичког одређења идентитета као онтолошке датости. „Културолог, значи, не треба да прихвати политички идентитет као датост; његов је задатак да покаже како се конституишу представе, у коју сврху, ко то чини и од ког материјала“ (Саид, 2002: 549). Треба нам више знања о географији других народа, њиховим културама и идентитетима. Рјешавајући дилему између патриотизма (укоријењеност у национални идентитет) и космополитизма („грађанин свијета“), филозофкиња Марта К. Нусбаум

²⁶ Треба говорити о четири димензије модернизације, које су међусобно повезане и условљавају једна другу: *културна модернизација* (подразумијева детрадиционализацију и секуларизацију, то јест слабење улоге религије у друштву), *политичка модернизација* (огледа се у степену демократизације друштва), *економска модернизација* (усавршавање производње и техничко-технолошки напредак) и *друштвена модернизација* (која води институционалној диференцијацији и урбанизацији) (Hill/ Turner/ Abercrombie, 2008: 214–215).

²⁷ Послије јавног предавања о нужностима корјених друштвених промјена, које је одржао Самир Амин у Загребу, један посјетилац га је упитао: „Кад ће више та ваша револуција?“. Амин је понудио двоструки одговор: „Ускоро“, али је одмах и додао: „Знате, ја сам Египћанин и за нас је вријеме релативна категорија, видјећемо за 200 до 300 година!“ (Наведено према предговору Срећка Хорвата за књигу *Декларација* Антонија Негрија и Мајкла Харда).

(Martha C. Nussbaum) опредјељује се за ово друго. Она сматра да се свијест о „грађанину свијета“, која нужно не значи одрицање од националног идентитета, формира захваљујући *космополитском образовању*. „Не треба да напуштамо своје посебне наклоности и идентификације, било етничке, или полне, или пак верске. (...) Али, такође, треба да настојимо да сва људска бића претворимо у дио наше заједнице дијалога и пажње, да темељимо своје политичко разумевање на тој заједничности и да поклонимо посебну пажњу и поштовање кругу који дефинише нашу људскост“ (Нусбаум, 1999: 16). Јер уколико *другога* упознамо и учимо о његовим посебностима, онда га боље разумијемо и више поштујемо.

Како су неолибералним концептом образовања посебно угрожене друштвене и хуманистичке науке, остаје отвореним питање сазнавања и учења култура и начина живота других етничких група, али и опстанак самог демократског друштвено-политичког уређења. На овај проблем упозорава Нусбаумова, што је већ јасно из самог наслова њезине књиге *Не за профит. Зашто је демократији потребна хуманистика?* (2012). Сматра како поред економске кризе, модерни свијет суочава са још већим проблемом, и то „свјетском кризом образовања“, која може имати догорочне посљедице. „Ако се овај тренд настави, нације широм света ће ускоро производити генерације корисних машина, а не комплетне грађане који мисле својом главом, критикују традицију и разумеју значај туђих патњи и достигнућа. Будућност демократија је неизвесна“ – закључује Нусбаум (2012: 12). Свођење свих концепата друштвених односа на тржишне још један је аргумент у одбацивању полазних претпоставки теоретичара о културној диференцијацији и фрагментацији. Јер и уколико се обистине њихова мрачна предвиђања о „сукобу цивилизација“, то се неће десити због нетрпеливости и непремостивих разлика између култура и цивилизација, већ зато што се цивилизације и културе не познају. Али и не желе учити једна о другој.

ЛИТЕРАТУРА

- Ali, Tariq (2008): *Sukob fundamentalizma: križarski ratovi, džihad i savremenost*, Sarajevo: Bemust Publishing.
- Ападурај, Арцун (2008): *Страх од малих бројева: Оглед о географији гнева*, Београд: Библиотека XX век/ Књижара Круг.
- Armstrong, Karen (2008): *Muhammed: Poslanik za naše vrijeme*, Sarajevo: Buybook.

- Врцан, Срђан (2003): „Религија и политика“, *Република – Гласило грађанског самоослобођења*, бр. 320–321. Доступно на: <http://www.republika.co.yu/320-321/28.html> (15.3.2004).
- Eagleton, Terry (2002): *Ideja kulture*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Eisenstadt, Shmuel N. /ed./ (2002): *Multiple Modernities*, New Brunswick/London: Transaction Publishers.
- Elias, Norbert (1996): *O procesu civilizacije*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Enzensberger, Hans Magnus (1998): *Izgleđi za građanski rat*, Zagreb: Durieux.
- Inglehart, Ronald/ Norris, Pippa (2007): *Sveto i svjetovno: Religija i politika u svijetu*, Zagreb: Politička kultura.
- Juergensmeyer, Mark (1993): *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kalanj, Rade (2008): *Modernizacija i identitet*, Zagreb: Politička kultura.
- Lewis, Bernard (1990): „The Roots of Muslim Rage: Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified“, *The Atlantic Monthly*. Доступно на: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/304643/> (15.7.2007).
- Lind, Michael (2001): „Which Civilisation? The Fundamentalist Threat is Not Limited to Islam“, *Prospect*, October 25. Доступно на: <http://newamerica.net/no-de/6042> (14.3.2007).
- Нусбаум, Марта К./ Коен, Џошуа /ур./ (1999): *За љубав домовине: Расправа о границама патриотизма* Београд: Библиотека XX век/ Чигоја штампа.
- Нусбаум, Марта (2012): *Не за профит: Зашто је демократији потребна хуманистика?*, Београд: Фабрика књига.
- Онфре, Мишел (2006): *Атеолошка расправа: Физика метафизике*, Београд: РАД.
- Раић, Џарко (2005): *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Рицер, Џорџ (2012): *Савремена социолошка теорија и њени класични корени*, Београд: Службени гласник.
- Sadowski, Yahya M. (1998): *The Myth of Global Chaos*, Washington: Brookings Institution Press.
- Саид, Едвард (2002): *Култура и империјализам*, Београд: Београдски круг.
- Said, Edward W. (2003): *Krivotvorenje islama*, Zagreb: V.B.Z.
- Sen, Amartya (2007): *Identitet i nasilje: Iluzija sudbine*, Zagreb: Masmmedia.

- Todorov, Tzvetan (2009): *Strah od barbara: S onu stranu sukoba civilizacija*, Zagreb: TIM press.
- Тојнби, Арнолд (1970): *Истраживање историје 1–2*, Београд: Просвета.
- Трнинић, Душко (2010): *Религија пред изазовима глобализације*, Бања Лука: Удружење за филозофију и друштвену мисао.
- Хантингтон, Самјуел П. (2000): *Сукоб цивилизација и преобликовање светског поретка*, Подгорица: ЦИД.
- Харисон, Лоренс Е./ Хантингтон, Самјуел П. (2004): *Култура је важна: Како вредности уобличавају људски живот*, Београд: Плато.
- Hill, Stephen/ Turner, Bryan/ Abercrombie, Nicholas (2008): *Rječnik sociologije*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Huntington, Samuel P. (2004): *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York: Simon & Schuster.
- Young, Robert J. C. (2012): *Kolonijalna žudnja: Hibridnost u teoriji, kulturi i rasi*, Beograd: Fabrika knjiga.